

**RÉSUMÉ ANALYTIQUE De la thèse de doctorat (nouveau
régime) d'Olivier RENAUT**

Titre de la thèse : *Le θυμός dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions.*

Directrice de thèse : Mme le Professeur Annick JAULIN.

Laboratoire : « Tradition de la Pensée Classique », E.A. 2482, Université Paris I -Panthéon-Sorbonne, U.F.R. 10 de Philosophie, 17, rue de la Sorbonne, 75231 Paris Cedex 05.

Date de soutenance : Samedi 15 décembre 2007, Amphithéâtre Bachelard, Université de Paris 1 - Panthéon-Sorbonne.

Jury : Mme le Professeur Annick JAULIN (Paris 1) Mme le Professeur Anne-Gabrièle WERSINGER (Université de Reims)

M. Luc BRISSON (Directeur de Recherche au C.N.R.S. Paris).

M. le Professeur Louis-André DORION (Université de Montréal)

M. le Professeur David KONSTAN (Brown University, Providence).

Cette étude vise à déterminer le rôle des émotions dans la définition, l'acquisition et l'exercice de la vertu dans les Dialogues de Platon. L'approche platonicienne du *thumós* comme siège des émotions morales requiert une analyse des représentations du rôle des émotions dans l'épopée, et dans d'autres textes littéraires, scientifiques et philosophiques. Le *thumós* apparaît à plus d'un titre comme le pilier d'un système de valeurs et de représentations sur la vertu, dont le courage est le paradigme. Platon s'inspire de cet héritage, le critique et le recompose. Dans les dialogues dits « socratiques », Socrate, qui définit la vertu comme connaissance, s'oppose à une conception de la vertu comme sensibilité morale qui repose sur certaines émotions comme la réserve, le sens de l'honneur et la juste indignation. Dans la continuité des dialogues socratiques, où il s'agit de trouver les moyens de rationaliser les émotions, la *République* établit la théorie de l'âme tripartite. Platon fait du *thumós* une fonction de l'âme qui est intermédiaire en trois sens : il est l'instrument subjectif de médiation entre la norme consacrée par une communauté donnée et la règle de l'action ; il est objectivement la faculté qui permet à la raison de donner force à ses prescriptions contre les désirs, et enfin l'interface entre l'âme et le corps qu'elle habite. Platon peut ainsi édifier sur la base de son anthropologie une politique soucieuse de l'éducation des émotions, afin de promouvoir dans les caractères individuels des dispositions à la vertu.

La thèse est composée de trois parties et est divisée en neuf chapitres suivi d'un appendice. Elle comprend une bibliographie sélective, deux annexes, et deux indices (index des passages cités et index des auteurs modernes).

Aperçu de l'argument général.

La sensibilité morale désigne l'ensemble des dispositions, des sentiments et des émotions qui causent ou accompagnent l'action et mettent en jeu les valeurs du bien, du beau ou du juste. Pour Platon, il est nécessaire d'éduquer cette sensibilité. Pour autant qu'on puisse modifier un naturel, le pédagogue ou le législateur doivent faire en sorte que le discours et les émotions ressenties chez un agent ne fassent qu'un. Que les affects et les émotions n'entravent pas la moralité est une première étape dans l'éducation ; qu'ils la soutiennent en est une seconde, qui rend l'individu plus gracieux. Tel est le but de l'éducation platonicienne. La présente étude tente de répondre à la question de savoir ce qui dans l'âme individuelle doit être éduqué et par quels moyens. Le concept d'émotion utilisé dans le titre de cette étude n'est pas platonicien ; il est un outil pour tenter de décrire la fonction d'un terme grec, « θυμός », dont les traductions contemporaines par « ardeur » ou « colère » évoquent pour une oreille contemporaine davantage une « passion » de l'âme, étrangère à toute forme de moralité ou d'éthique. Mais la signification de « θυμός » est bien plus riche : il ne désigne pas seulement l'affection avec laquelle la tradition ultérieure l'a associée, la colère, mais beaucoup plus généralement le siège de certaines émotions qu'on peut appeler « morales » : la colère, l'indignation, la réserve, le sens de l'honneur, l'amour de soi, en un mot autant de manière d'*incarner* des jugements de valeurs. Une des manières de réhabiliter son importance dans le champ de la philosophie ancienne est de se pencher, au risque de partir d'un anachronisme, sur la problématique du rôle des émotions dans la perception des valeurs et de leur fonction dans l'accomplissement de l'action. L'enjeu principal de cette étude est de montrer que Platon n'envisage à aucun moment une psychologie morale sans se soucier de la position d'un intermédiaire entre les différents pôles de la vie psychique. Dans la *République*, cet intermédiaire a pour nom « θυμός ». Dans d'autres dialogues, le θυμός apparaît à travers ses fonctions, et notamment à travers certaines émotions morales. Platon fait du θυμός, ou de ses équivalents fonctionnels autant de « zones » où le moi se construit et se définit dans les rapports que l'âme entretient avec la raison et les désirs, avec son corps, et aussi avec les autres âmes dans le cadre de la cité. En essayant de cerner toute la richesse historique et conceptuelle de la notion de θυμός dans les Dialogues, c'est aussi un aspect de la philosophie de l'éducation chez Platon que l'on peut espérer éclairer.

I

Dans la première partie, il s'agit de proposer un cadre interprétatif de ce qu'on appelle l'intellectualisme socratique, en affirmant que les positions de Socrate ne doivent pas être évaluées indépendamment du contexte dialogique, où ses interlocuteurs se font l'écho de certaines thèses sur le rôle des affections et des émotions dans l'exercice de la vertu. En l'absence de la formulation claire d'une théorie de l'âme tripartite, on peut montrer que dans certains dialogues du groupe I, Platon formule une série de paradoxes sur le rôle des émotions morales, dont la solution est à chercher dans la *République*. On espère ainsi montrer que la prégnance d'un modèle de la vertu qui fait appel aux « émotions morales » et à l'affectivité en général, modèle véhiculé par les interlocuteurs de Socrate, donne à l'intellectualisme socratique un statut non dogmatique, mais plutôt pédagogique : Platon pose les conditions sous lesquelles une émotion peut être rationalisée, une disposition affective peut devenir une vertu, et la connaissance peut influencer durablement les manières d'agir de l'individu.

Le premier chapitre tente de retracer dans la diachronie tout un héritage concernant le rôle des émotions dans la théorie de l'action morale, afin de mieux déterminer contre qui et contre quelles

représentations le Socrate de Platon s'en prend dans ses entretiens. Certaines émotions, celles de colère et de réserve, traditionnellement attachées au *θυμός*, sont les fondements de la vertu chez Homère, et constituent un objet de réflexion pour toute la tradition préplatonicienne. L'examen diachronique des occurrences de *θυμός* depuis Homère jusqu'à Platon montre tout d'abord qu'on ne peut réduire la fonction des affections dont le siège est le *θυμός* à de simples « passions » dépourvues de signification. Chez Homère, *αἰδώς* et *νέμεσις* sont au contraire deux émotions dont la fonction est clairement évaluative et morale. Et malgré les critiques de Thucydide ou d'Hérodote, les émotions du *θυμός* sont toujours au moins présentées par ces derniers comme les signes d'une appréciation de ce qui est juste ou bon, à tort ou à raison. Le *θυμός* joue un rôle fondamental dans la reconnaissance des valeurs morales, en ce qu'il désigne le siège d'une sensibilité à autrui, aux normes, et à l'image de soi. Plus spécifiquement, le *θυμός* est naturellement lié à la vertu de courage, dans la mesure où il désigne l'énergie naturelle nécessaire à l'action, mais aussi parce qu'il est le siège de la colère qui pousse à une réaction immédiate. Cependant, le *θυμός* est aussi lié aux autres vertus, en particulier celle de la « modération » chez Héraclite et Démocrite. Dans tous les cas, on peut dire que le *θυμός* a la faculté d'évaluer par comparaison la valeur d'une action, en la mesurant à l'aune de l'image que l'individu cherche à donner aux regards extérieurs.

Le second chapitre s'appuie sur une analyse des positions morales exprimées par le sophiste Protagoras dans le dialogue éponyme. En tant qu'émotion, « *θυμός* » est une réaction spontanée face au spectacle de l'injustice et peut ainsi être appelé « émotion morale », au même titre que l'*αἰδώς* et la *δική* dans le mythe du sophiste. L'émotion constitue pour le sophiste une « intelligence » fine de la norme, sur le mode du tact et de l'à-propos. À ce titre, on peut dire que le sophiste est un porte-parole de l'idée d'une sensibilité attentive à la singularité de l'action et aux points de vue qui justifient telle ou telle qualification. On retrouve dans plusieurs dialogues « socratiques » une même sensibilité des interlocuteurs de Socrate au rôle des émotions dans l'action morale, par exemple dans le *Criton*, dans l'*Euthyphron*, le *Charmide* et le *Banquet*, ainsi qu'au premier livre de la *République*. Le *θυμός* apparaît comme essentiel pour les interlocuteurs de Socrate à la vie de la communauté, du fait qu'il est ce par quoi les normes et les valeurs de la cité sont intériorisées et diffusées. Platon décrit donc, à travers ces interlocuteurs, la manière dont certaines émotions spontanées constituent les fondements de la vie collective. Un tel modèle de société et de vertu, qui suppose que l'émotion morale est un critère déterminant la valeur d'une action et d'un comportement, est précisément ce contre quoi l'intellectualisme socratique se bat, en dénonçant la fragilité de ses fondements.

Le chapitre III propose par conséquent une interprétation de l'intellectualisme socratique en partant de l'hypothèse selon laquelle le but de la réfutation socratique consiste à interroger les capacités des affections et des dispositions non-rationnelles à motiver une action qui puisse elle-même être appelée vertueuse. L'intellectualisme socratique s'inscrit au sein d'une réflexion concernant les causes non-rationnelles de motivation de l'action, répondant ainsi au modèle de vertu décrit au chapitre précédent. Ainsi dans le *Lachès*, le courage ne se confond pas avec la connaissance qui néanmoins est une condition nécessaire à son exercice ; par ailleurs, le savoir n'est une condition *suffisante* pour le courage que dans la mesure où il produit dans l'âme de l'agent une disposition que Lachès avait précédemment nommée « fermeté de l'âme ». L'intellectualisme socratique doit être compris comme un protreptique, plutôt que comme une doctrine réaliste de l'action, fondée sur une théorie cognitive des émotions et des affects. Socrate prend bien conscience de la valeur des émotions dans l'éducation ; c'est ainsi que les typologies des héros dans l'*Hippias mineur*, pour diffuser des modèles de vertu, sont dénoncées au profit d'une psychologie qui s'adresse paradoxalement aux émotions afin qu'elles soient « réfléchies » par l'interlocuteur. Dans le *Gorgias*, c'est directement au sens de la honte des interlocuteurs que Socrate s'adresse, non seulement pour éprouver les valeurs morales de ces derniers, en jugeant de leur implication réelle dans ces valeurs, mais aussi pour détourner la honte de son objet immédiat : la réfutation est l'exercice qui consiste à recentrer sur soi le sens de la honte, faisant non plus du regard d'autrui ou de la

τιμή la valeur la plus éminente, mais de l'âme l'objet de l'application de toute une vie.

II

Une seconde partie propose une interprétation du rôle du θυμός dans la théorie de l'action platonicienne en s'appuyant majoritairement sur le livre IV de la *République*. L'âme individuelle est une structure fonctionnelle et intentionnelle composée de trois principes d'agir et de pâtir : la raison qui calcule, le désir qui produit la tension entre le moi et l'objet, et le θυμός qui a pour fonction de lier le jugement de la raison à la force du désir. Le θυμός est défini comme une *fonction de valorisation*, dont l'honneur (τιμή) est l'objet, et dont les manifestations sont les émotions de colère, de sens de la honte et du respect. L'établissement de cet intermédiaire psychologique s'enracine dans une certaine interprétation de ce qu'est un « conflit psychique », où le θυμός a tendance à servir de point de repère pour le moi agissant, conformément à l'héritage homérique et tragique. Avec l'apparition du θυμός dans la psychologie morale, c'est toute une théorie des affects et des émotions que Platon établit, notamment en étendant les fonctions du θυμός dans le rapport que l'âme entretient avec le corps dans la *République*, le *Timée*, et le *Phèdre*. Platon restreint considérablement les fonctions que le θυμός pouvait avoir dans l'épopée, mais en fait un intermédiaire nécessaire entre le jugement de valeur opéré par la raison, et le désir d'agir conformément à lui.

Le chapitre IV tente de donner un éclairage nouveau au phénomène de « conflit psychique », dont Socrate donne une description au livre IV de la *République* comme un point de départ à la tripartition de l'âme proprement dite. Dans les cinq monologues délibératifs de l'épopée, et dans la *Médée* d'Euripide, le conflit psychique est représenté comme un dialogue de l'âme avec elle-même où le θυμός joue le rôle d'arbitre dans la décision. En introduisant le θυμός comme *intermédiaire* entre la raison et le désir, Platon corrige la conception tragique de l'âme dont le θυμός est apparemment le centre actif. Ce que Platon perçoit chez Homère et chez les tragiques qui considèrent le θυμός comme l'unité du moi agissant, c'est précisément le danger d'un clivage de l'âme, d'une déchirure du moi et de la cité. L'individu doit subordonner son θυμός à une raison normative, limiter son pouvoir décisionnel et moteur. Platon s'appuie donc sur une certaine interprétation du conflit psychique chez Homère et les tragiques, reconnaît la valeur descriptive de cet héritage, mais réfute la conception de l'âme qu'ils véhiculent. L'introduction du θυμός comme « intermédiaire » entre la faculté qui délibère, la raison, et les désirs irrationnels indique qu'il faut distinguer une représentation subjective du conflit et sa réalité psychologique objective.

Le chapitre V présente une interprétation de la fonction du θυμός dans le cadre de l'âme tripartite. En s'appuyant sur les pages 436-441 du livre IV de la *République*, il s'agit de montrer que l'âme est une structure intentionnelle trifonctionnelle, où le θυμός a une fonction de *valorisation*. L'action de valorisation est donc décrite par trois termes chez Platon : le θυμός, qui est une capacité de valorisation, la τιμή qui en est l'objet, et la προθυμία qui désigne la mise en œuvre dans l'action des valeurs auxquelles l'individu croit et pour lesquelles il s'engage. Le θυμός est donc une faculté de pâtir sous la forme d'émotions des valeurs consacrées par une communauté donnée, et une faculté de réagir selon ces mêmes valeurs. En tant qu'intermédiaire entre la raison et le désir, le θυμός relie ainsi un jugement (δόξα) dont l'origine peut être rationnelle ou non, et une disposition à agir selon ce jugement, éventuellement contre d'autres tendances qui s'y heurteraient. Certes, le θυμός en tant que fonction ne possède pas l'autonomie conceptuelle qu'on peut accorder aux pôles désirant et rationnel. L'activité du θυμός est toujours comme prise en étau entre le jugement évaluatif de la raison et la force conative de la fonction désirante. Il s'agit par son éducation de faire du θυμός un véritable instrument de médiation entre le jugement rationnel et

l'action elle-même.

Le chapitre VI explore un autre sens, plus discret mais tout aussi important, de l'intermédialité du *θυμός* dans la *République*, le *Phèdre*, et le *Timée*. Le *θυμός* est intermédiaire entre l'âme incarnée et l'âme désincarnée, et constitue ainsi l'enjeu même de l'éducation préliminaire de la *République*. En retraçant les éléments d'héritage dont Platon s'inspire pour conférer au *θυμός* une telle fonction intermédiaire, dans l'épopée et dans les corpus scientifiques hippocratique et pythagoricien, on remarque que Platon remplace la fonction physiologique traditionnelle du *θυμός* -être le centre à partir duquel on organisait les activités de l'individu selon les pôles de la *ψυχή* et du *σῶμα* -en une fonction exclusivement psychologique -être cet élément proche du sensible qui permet à la raison d'investir progressivement, sinon totalement dans un effort d'assimilation au divin, l'âme humaine incarnée. Ainsi, Platon n'accorde-t-il d'importance à la psychophysiologie que dans la mesure où elle peut soutenir le projet éthique de la conversion de l'âme désordonnée en une structure plus juste et plus équilibrée. L'éthique détermine la physiologie de part en part. La théorie de l'âme tripartite n'a pas vocation à faire système avec une quelconque théorie des facultés. Le rôle du *θυμός* dans la relation que l'individu tisse entre son âme et son corps en témoigne : si cette fonction intermédiaire ouvre à l'âme une porte sur les corps, sa fonction est de veiller à ce que le corps n'envahisse jamais l'âme au point qu'elle s'oublie en lui.

III

La troisième partie s'attache à montrer quels sont les usages du *θυμός* dans l'éducation. Cet intermédiaire fonctionne à trois niveaux : il constitue tout d'abord un carrefour phénoménologique entre les désirs et les raisonnements de l'individu. Il est ensuite une véritable fonction psychologique, dont l'activité consiste à valoriser des choses, des personnes ou des discours : le *θυμός* est un instrument de création de « valeurs ». Enfin, il désigne cette puissance de l'âme individuelle à faire de son corps davantage qu'un corps animé ou vivant : l'individu investit littéralement le corps individuel par son intermédiaire. En un mot, la psychologie tripartite de la *République* établit les conditions de possibilité de l'éducation de l'individu en fournissant un intermédiaire capable de transformer les prescriptions universelles de la raison en dispositions intériorisées.

Le chapitre VII montre comment le *θυμός* est au centre d'une théorie du caractère, dont Socrate trace les linéaments en faisant se superposer différentes typologies des structures psychiques dans la *République*. La *République* présente deux modèles caractérologiques. Le premier se fonde sur les fluctuations du *θυμός* au livre III, et a pour but d'établir les différents effets de la première éducation sur un naturel déterminé psychologiquement ; la seconde décrit les interactions psychologiques et éthiques entre l'individu et le régime politique. Si les deux caractérologies sont établies à partir de paramètres de variation différents, il n'en demeure pas moins qu'il persiste des points de recoupement, en particulier au sujet du *θυμός*. Le *θυμός* est l'intermédiaire par lequel d'un naturel donné et éduqué d'une certaine manière on obtient un caractère dont les traits varient selon le régime politique où l'individu évolue. Le *θυμός* est ce par quoi le caractère prend forme, en associant à certains types d'actions et d'objets une valeur déterminée ; aussi le caractère est-il indissociable d'une qualification du *θυμός*, qu'il s'agisse de sa variation en termes de tension ou de relâchement, ou qu'il s'agisse de sa position dans une structure tripartite.

Le chapitre VIII tire les conséquences du précédent sur la théorie platonicienne de la vertu. Il existe dans les Dialogues deux modèles concurrents, mais compatibles, de la vertu. Le premier considère que la vertu est un certain *savoir* indifférent aux émotions et aux passions mais capable d'agir sur elles, tandis que le second enracine l'exercice de la vertu dans un caractère particulier où émotions et passions peuvent

constituer des motivations non-rationnelles de l'action. En partant de la distinction entre les vertus « populaires et politiques » et la vertu philosophique du *Phédon*, on peut montrer que la *République* s'efforce de rendre compatibles ces deux types de vertus dans la cité, tout en maintenant leur distinction. Le *θυμός*, en tant qu'il est *auxiliaire* de la raison, prend ainsi le relais d'une raison absente de l'individu, et se montre capable de produire des tendances et des dispositions vertueuses, notamment pour deux des vertus cardinales : le courage et la modération.

Le chapitre IX examine comment dans le *Politique* et dans les *Lois*, Platon édifie une anthropologie politique, qui consiste en une véritable « politisation » de l'âme individuelle dans la mesure où la loi politique se substitue à la raison normative. Les fonctions dévolues au *θυμός* dans la *République* servent alors au législateur de moyens éducatifs, appelant ainsi les moyens politiques à l'aide de l'éthique individuelle. Dans le *Politique*, Platon dissocie à première vue très nettement deux sphères de la vie individuelle sur lesquelles le législateur peut agir : celle des valeurs, des croyances et des opinions, et celle des affections, des tendances et du caractère naturel. Le législateur dispose cependant d'un moyen pour que ces deux sphères puissent s'entrecroiser : la capacité de certaines affections à soutenir une opinion et à agir à l'encontre d'autres affections. La fonction auxiliaire du *θυμός* est à l'œuvre dans la création du lien politique. Les *Lois* confirment cette utilisation des fonctions du *θυμός* dans la diffusion des normes émanées de la loi, précisément grâce à son ambivalence naturelle : le *θυμός* partage la nature des affections irrationnelles, mais parce que son objet est une valeur (justice, honneur, sens de la honte) susceptible d'être modifiée, il peut constituer un relais de la loi pour régler certaines autres affections plus réfractaires.

Le *θυμός* constitue un objet philosophique à part entière dans le cadre de la psychologie morale platonicienne. Il cristallise pour l'historien de la philosophie trois problématiques apparemment distinctes : historique, philosophique, et herméneutique. 1) le « *θυμός* » est un concept historiquement déterminé, ancré dans une idéologie dont Platon est certes tributaire, mais qu'il critique et manipule. Platon utilise consciemment toutes les représentations associées au « *θυμός* », en puisant dans les textes littéraires, scientifiques et philosophiques de son temps. 2) Platon fait du *θυμός* un véritable concept dans sa psychologie morale, en l'arrachant, pour une part au moins, du contexte socio-historique qui le détermine. Platon neutralise le concept de *θυμός* en en faisant une fonction intermédiaire dans la *République*. Le *θυμός* apparaît, dans une certaine mesure, comme une faculté naturelle de l'âme humaine, dont la fonction est celle de la « valorisation ». Il apparaît dès lors dans la théorie éducative platonicienne comme le levier principal de la formation des citoyens non-philosophes. 3) Platon offre au lecteur contemporain une théorie cohérente qui heurte notre représentation de ce que sont les émotions, et plus particulièrement les émotions morales. L'anachronisme que représente ce concept d'émotion appliqué au texte platonicien est néanmoins fécond dans une perspective herméneutique : en interrogeant le hiatus entre la représentation contemporaine des émotions et son traitement platonicien, c'est le concept même d'émotion, et plus particulièrement d'émotion morale qui gagne à être redéfini.